Universitas - N° 22.
(P. Meinvielle).
Revista de la Pontificia Univers. Católica Arg.
Sta. Maria de Bs. As.

LA CRISTOLOGIA EN RAHNER

1. — El principal libro filosófico escrito por Karl Rahner es, sin duda, *Espíritu en el Mundo* (1). Sabido es que allí defiende Rahner tesis sumamente peregrinas sobre el problema del conocimiento humano (2). Este libro termina con una afirmación insólita: "*Abstractio* y *conversio* son para Santo Tomás lo mismo: el hombre". Esto significa que para Rahner el verbo mental, mediante el cual la inteligencia humana profiere la esencia de las cosas es lo mismo que el producto imaginativo con que la imaginación o fantasía del hombre se ayuda para imaginar las esencias de esas mismas cosas. La inteligencia humana, que alcanza en la metafísica y teología el conocimiento de los espíritus y de Dios, queda así, en el planteo rahneriano, circunscripta a las ataduras de la fantasía. El hombre no sube de lo puramente animal a lo humano y de ésto a lo divino, sino que rebaja todo lo divino a lo humano y, en consecuencia, a lo animal. No hace propiamente *teología*, sino *antropología*.

Sin embargo, la inteligencia o el espíritu amarrado a lo sensible del mundo material, se conoce a sí mismo y en consecuencia al propio ser y, por allí, toma conocimiento de todas las cosas y del ser absoluto mismo. En las cosas finitas el espíritu se mueve hacia el infinito. Por esto, Rahner preconiza en teología un método de *hermenéutica trascendental*. El hombre, partiendo de la materia, se mueve en un proceso de autotrascendencia activa y entitativa que culmina en el infinito.

Con su método de hermenéutica trascendental, Rahner ha de trastrocar toda la teología que para él se convierte en antropología. De un modo particular, la cristología ha de sufrir los efectos de la aplicación de su método.

2. — *El punto de partida de la Cristología.* En la Cristología la tesis central la ha de constituir la aclaración del misterio de Cristo. ¿Cómo se justifica que el Verbo de Dios, que subsiste des-

(1) *Espíritu en el Mundo*, versión española de *Geist in Welt* por Alfonso Alvarez Bolado, S. J., Herder, Barcelona, 1963.

(2) Estas tesis han sido examinadas por mí en un artículo, *El Problema* [illegible], aparecido en el número 20 de UNIVERSITAS, pags. 7 a 34.

de la eternidad en su naturaleza divina, haya tomado en el tiempo la naturaleza humana? ¿Qué clase de unión se realiza entre la naturaleza divina y la humana? La teología tradicional, siguiendo la fórmula de Calcedonia, respondía a esto que el Verbo de Dios, subsistente en la divina naturaleza, *había asumido* en el tiempo la naturaleza humana en el seno de María. La unión de una y otra [illegible] había cumplido en la hipóstasis o persona del Verbo. Cristo era una única persona subsistente en dos naturalezas, la divina y la humana. La *asunción* por parte de la persona del Verbo que, sin perder la divinidad, había asumido la humanidad, daba cuenta de la cristología.

Rahner en sus *Escritos de Teología* (IV, 150) va a sostener otro punto de partida, y así escribe: "El fenómeno primigenio por el que hay que empezar no es el concepto de una 'asunción' que supone ya como cosa obvia lo por-asumir y que lo destina después al que asume, sin que lo logre, en realidad, nunca perfectamente, ya que es rechazado por su inmutabilidad, comprendida por sí sólo de forma no dialéctica, fosilizada y aislada, sin que le sea lícito rozarle a él en tanto inmutable".

Esta posición de Rahner es sumamente grave, porque rechaza la base sobre la que la teología católica hacía descansar toda la estructura del dogma de la encarnación.

3. — *La unión hipostática, base fundamental de la cristología.* En efecto; la unión hipostática, o sea la asunción por parte de la hipóstasis del Verbo de Dios de la naturaleza humana de Cristo, constituye el misterio mismo de la Encarnación. En las cuestiones cristológicas suscitadas contra los errores de Nestorio y de Eutiques se trataba de dejar a salvo la unidad substancial en Cristo de las naturalezas divina y humana y, al mismo tiempo, de mantener inconfusa la totalidad de cada una de estas dos naturalezas. Para ello, no se encontraba otra manera que la de defender la unión de la naturaleza humana con la persona del Logos en la hipóstasis. La hipóstasis del Verbo tomaba o asumía la naturaleza humana en el seno de María Virgen. La "asunción" por parte del Logos de una naturaleza humana se constituía así en el corazón mismo de la unión hipostática. La asunción, que implica acción por parte de la persona que asume, y que implica pasión por parte de la realidad asumida (Santo Tomás, *Suma Teológica*, 3, 2, 8) resultaba así *la causa formal* de la encarnación.

De aquí que deba decirse que la *unión hipostática* pertenece como una verdad al depósito de la fe divina y católica y que no es una mera deducción teológica; forma parte de la substancia

misma del dogma de la encarnación. Porque es el mismo Jesucristo, quien es Dios y hombre. La identidad del sujeto al cual pertenece la divinidad y la humanidad está en la base de la creencia católica. La unión hipostática es un dogma explícitamente revelado y profesado en la Iglesia desde el comienzo de la era cristiana. Sin duda que las definiciones más precisas que la Iglesia ha debido formar en los siglos V y VI contra los herejes que negaban la unidad de persona o la dualidad de naturaleza, no se imponen al conocimiento explícito de todos sus fieles. Pero la creencia explícita en Jesucristo, que es uno, a la vez Dios y hombre en esta unidad de persona, se impone a todos; y es esta verdad lo que constituye esencialmente el dogma de la unión hipostática o asunción en hipóstasis por parte del Verbo de la humana naturaleza. Como advierte A. Michel en el artículo *Hypostatique* (unión) del *Dictionnaire de Théologie Catholique* (tomo 7, columna 438): "¿El III Concilio de Constantinopla no invoca (para sostener la unión hipostática) la tradición de los Padres de Nicea y la enseñanza de Jesucristo mismo y el contenido de las revelaciones proféticas del Antiguo Testamento?"

4.— *Rahner minimiza, y aún cuestiona, la fórmula del Concilio de Calcedonia.* Al rechazar el concepto de *asunción*, como punto de partida de una Cristología, vese obligado asimismo Rahner a minimizar, o aún a cuestionar, la fórmula misma del Concilio de Calcedonia en la que se ha volcado toda la sabiduría de los Padres de la Iglesia para precisar científicamente el gran misterio de la encarnación. Habla Rahner de que "la fórmula (del Concilio de Calcedonia) es...eso, *una* fórmula" (*Escritos de Teología*, I, 170); de que hay que "alejarse de la fórmula de Calcedonia para volver a parar a ella verdaderamente" (*Ibid.*, 173); de que "el punto de vista histórico le está impuesto al hombre de manera inevitable y previa" (*Ibid.*, 173), como si las fórmulas dogmáticas tuvieran un valor puramente historicista y relativo; nos amenaza con que va a emplear una "hermenéutica trascendental desde el dogma" con que muestre "que el dogma cristológico de la Iglesia no pretende ser en absoluto la condensación exhaustiva de la doctrina bíblica" (*Ibid.*, [illegible]) y [illegible] ta después "si no sería posible también expresar [illegible]calmente la realidad de Cristo con categorías diversas de las de la cristología clásica, y tomadas de una teoría realmente *teológica* de la creación (*Ibid.*, 187), con lo que "se evitaría mejor, y ya de antemano, la impresión de que en la cristología ortodoxa contemos un mito antropomorfo" (*Ibid.*, 187).

5.— *La cristología clásica nos descubriría un Cristo mitológico.* Esta idea de que la cristología clásica y ortodoxa, fundada sobre la fórmula de Calcedonia nos descubre una verdadera mitología se convierte en los escritos de Rahner en una idea obsesiva. "Podría definirse, nos dice allí (1, 176, en nota), en este contexto la mitología como una concepción de la encarnación de Dios que considera lo 'humano' en él tan sólo como el ropaje, la librea de la que se 'sirve' para hacer notar su presencia entre nosotros, sin que lo humano alcance su radicalidad y autodominio supremo justamente *porque* es asumido por Dios". Adviértase que se hace reposar el carácter mitológico del Cristo tradicional precisamente en que lo humano no alcanza *su autonomía de persona porque la naturaleza humana es asumida por la persona del Logos.* Es decir que, para Rahner, el concepto teológico de *asunción*, que equivale a la *unión hipostática*, convierte la cristología en mitología. Y para reforzar el carácter mitológico, y por ende herético, de la cristología tradicional, basada en la fórmula del Concilio de Calcedonia, va a añadir a continuación de las palabras citadas que "desde este punto de vista, en todas las herejías cristológicas, desde el apolinarismo hasta el monotelismo, se encuentra una idea y una concepción fundamental basada en el mismo sentimiento mítico" (*Ibid.*, 177, en nota).

Como decimos, esta acusación contra la teología clásica y calcedónica de la encarnación como si ella revistiera un carácter mitológico se repite a cada paso en los escritos rahnerianos sobre la cristología. Así en el tomo I, páginas 176, 185, 187, [illegible] 208, 209, 210; y en el tomo IV, páginas 147, 152

Todas estas insinuaciones de Rahner, de [illegible] cristología tradicional, vienen a exigir que ésta sea superada y substituída por otra que se haga cargo del nuevo punto de vista histórico que se impone sobre el hombre de hoy y que le empuja a emplear el método de *hermenéutica trascendental*, fundado en la autotrascendencia activa y entitativa, en el camino de Kant y Hegel, puesto de manifiesto hoy por Joseph Maréchal, S. J., y que sin lugar a dudas nos brindaría una cristología más acorde con la *teología bíblica* (*Ibid.*, 1, 174).

6.— *Una persona humana para la natur[illegible] Cristo.* Esta nueva cristología, elaborada [illegible] ática trascendental, nos daría un Cristo puramente humano, ya que esa naturaleza humana estaría asumida por un sujeto también humano, a quien habría que atribuirle las operaciones de esa naturaleza. Nos hacemos cargo de que lo que estamos diciendo constituye una gravísima acusación contra la cristología rahne-

riana; pero ella está suficientemente fundada y ha sido formulada ya por el dominico Alberto Galli, cuando escribe: "En el Cristo de Rahner queda cabeza abajo la fórmula de Calcedonia: allí serían dos personas y una sola naturaleza" (*Divinitas*, junio 1969, 437).

En efecto; en Rahner la naturaleza humana de Cristo adquiere una autonomía tal que implica un sujeto o una persona humana propia. Y así habla de un sujeto empírico inmediato a diferencia de la persona metafísica (*Ibid.*, 1, 178); y de que la naturaleza humana del Logos posee un centro auténtico de sus actos, espontáneo, libre y espiritual, una autoconciencia humana que, como criatura, está ante el Verbo eterno, en una actitud auténticamente humana de adoración, de obediencia y del sentimiento creatural más radical (*Ibid.*, 178).

Rahner se esfuerza por afirmar con fuerza que Cristo "es un hombre, que en su subjetividad espiritual, humana y finita, es, tanto como nosotros, receptor de esa gratuita autocomunicación de Dios..."; "No; Jesús es verdaderamente hombre. Tiene absolutamente todo lo que pertenece a un hombre, tiene (también) una subjetividad finita..." (*Ibid.*, 5, 201). De aquí que, al afirmar que Cristo es un sujeto o persona humana, se niegue Rahner a reconocer el carácter de "mediador" o de "Mesías" al Cristo tradicional, porque en éste, la redención es mera acción de Dios y no de la naturaleza humana. Y por esto escribe: "No se convierte así, práctica e irremediablemente, la redención en mera acción de Dios en nosotros, dejando de ser la acción del Mesías, mediador entre nosotros y Dios" (*Ibid.*, I, 178). Y a continuación añade Rahner este interrogante insólito: "¿No se llega así casi inevitablemente a la idea tan corriente —aún cuando, naturalmente, no se convierta conscientemente en herejía expresamente formulada— de que 'cuando Nuestro Señor (Dios), todavía desconocido y pobre, andaba por la tierra con sus apóstoles'...?". Interrogante insólito, digo, por cuanto pareciera poner en cuestión la legitimidad de atribuir a la persona del Verbo las acciones puestas por la naturaleza humana. Como si el hecho de llamar a María, Madre de Dios, no justificara plenamente con la misma razón el que se le adjudique a Dios las acciones del hombre. Y como si el llamarla Madre de Dios no fuera cosa impuesta por la afirmación de la unión hipostática contra la herejía nestoriana, como quedó aclarado en el Concilio de Efeso (Ver *Lux veritatis* de Pío XI, del 25-12-31).

7.— *La comunicación de idiomas es censurada como insuficiente.* Al adjudicar Rahner a la naturaleza humana de Cristo [illegible] subjetividad o una personalidad propia e independiente

de la personalidad del Verbo, no ha de encontrar razón de ser en la *comunicación de idiomas*, que se seguía como consecuencia de establecer en Cristo una unidad de persona en dos naturalezas. Sabido es que la comunicación de idiomas, como lo certifica la *Sempiternus Rex* de Pío XII, está indisolublemente unida a la unión hipostática. "¿Qué significa, se pregunta Rahner (*Ibid.*, I, 200), [illegible] comunicación (de idiomas) si la verdadera realidad afirmada del Logos, como persona, no le cambia, esto es, no hace de él algo que no sería sin dicha humanidad?".

8.— *La relación Creador-creatura, y no la asunción, punto de partida de la Cristología.* Rahner se niega a tomar como punto de partida de la cristología la asunción. Debe por lo tanto buscar otro punto de partida. Y éste lo encuentra en la creación. Concibe por tanto la encarnación como una relación de Dios-creatura. "La reflexión cristológica, escribe Rahner (*Ibid.*, I, 184), nos ha obligado a retrotraernos a la doctrina general de la relación Dios-creatura y ha hecho aparecer la cristología como la cima naturalmente única, 'específica', de esta relación". Como si el término de la encarnación fuera una *creación* y no una *asunción*. El mismo Rahner se encarga de mostrar lo inconducente de su tentativa cuando escribe (*Ibid.*, I, 204): "Podría pensarse, tal vez, que el ensayo de referir mutuamente la relación general Dios-creatura con la relación Logos-humanidad está condenado al fracaso por el hecho de que la creación es obra de la causalidad eficiente del Dios *uno*, mientras que la unión hipostática es únicamente una relación del Logos."

Es un error gravísimo hacer de la encarnación un caso de la relación Creador-creatura. Todo el esfuerzo de la especulación dogmática y teológica de la Iglesia en la inteligencia de este misterio *singularísimo* de nuestra fe se ha movido en torno de la *unión hipostática* y sólo en torno de ella. Lo que constituye *formalmente* la encarnación es la unión, y sólo la unión. Esta unión es algo creado (Santo Tomás, *Suma Teológica*, 3, 2, 7). Sin em- [illegible] error reducir la unión hipostática a un mero caso de creación. Porque el término de la acción creativa es la comunicación eficiente del "esse" a una criatura, y, en cambio, aquí se trata de la comunicación terminativa del "esse" personal del Verbo a la humanidad de Cristo.

Rahner, al hacer de la unión hipostática un caso de la relación Creador-creatura, rebaja la encarnación a una condición puramente humana. Por ello, escribe: "Donde Dios efectúa la autotrascendencia del hombre hacia él por medio de una autocomunicación absoluta, que es la promesa irrevocable a todos los

hombres, que ha alcanzado ya en ese hombre su consumación, ahí tenemos unión hipostática" (*Ibid.*, V, 207). En esta definición de la unión hipostática no aparece la comunicación formal del ser personal del Verbo con una humanidad. Aparece sí un hombre alcanzando en un individuo la perfección, cuya exigencia natural encierra en sí mismo. Cristo no rebasaría la mera condición de hombre.

Este carácter puramente humano de Cristo se nos muestra en caracterizaciones hechas por el mismo Rahner. "La Encarnación de Dios —nos dice (*Ibid.*, IV, 145)— es, en [illegible] caso [illegible] ble*mente supremo* de la realización hum[illegible] sisten en que el hombre es entregándose [illegible] También escribe (*Ibid.*, I, 183): "Hay que concebir la relación de la persona del Logos con su naturaleza humana de manera tal que en ella autonomía y cercanía radical alcancen, en igual medida, el grado supremo, único e inconmensurable cualitativamente con otros casos, aunque siempre dentro del ámbito de la relación creador-creatura".

9.— *La alienación de Dios sería, en lugar de la asunción, el punto de partida de la Encarnación.* Dijimos que, al rechazar la la asunción como punto de partida para explicar el misterio de la Encarnación, acude a la relación creador-creatura. A su vez, esta relación la explica como una alienación de Dios, es decir, como algo que pone Dios y que lo diferencia de sí mismo. Así escribe (*Ibid.*, IV, 150): "El fenómeno primigenio por el que hay que empezar no es el concepto de una 'asunción'... El fenómeno primigenio dado en dimensión de fe, es, con ello, antes bien *la alienación-de-sí-mismo*, el devenir, la κενωσις y la γενεσις de Dios mismo que puede devenir; *llegando a ser*, al constituir lo otro que surge, lo surgido mismo, y sin tener que devenir en su vitalidad peculiar, en lo original mismo".

Al reducir la encarnación a un mero caso de *creación*, Rahner debe utilizar el concepto hegeliano de "alienación". "Toda la cristología, escribe (*Ibid.*, I, 196, en nota), podría aparecer incluso como la realización más radical, única, de esta proto-relación de Dios con lo distinto de sí; comparada con ella, la creación restante sería sólo un *modus* deficiente, el cerco borroso de la realización clarísima de esta proto-relación, consistente en la alienación de sí que Dios realiza al mismo tiempo que permanece radicalmente en sí y por ello inmutado". Y en otra parte: "...Cuando el Logos se hace hombre, esa su humanidad no es lo previo, sino lo que deviene y se origina en la esencia y existencia cuando y en tanto el Logos se aliena. Tal hombre es, precisamente, en tanto hombre, la automanifestación de Dios en su

autoalienación. Porque Dios se revela justamente cuando se aliena, se manifiesta a sí mismo como Amor al ocultar la majestad de dicho Amor y al mostrarse como la vulgaridad del hombre" (*Ibid.*, 152). Y en otro lugar: "En la encarnación, el Logos crea asumiendo y asume por alienarse *el mismo*" (*Ibid.*, IV, 154). Y en otro lugar: "Al alienarse a sí mismo sin perder su plenitud infinita —porque quien es el Amor, es decir la voluntad plenificadora de lo vacío, tiene con qué realizar tal plenitud— surge lo otro en tanto su propia realidad. El constituye la diferenciación de sí mismo conservándola como suya. Y recíprocamente: porque quiere verdaderamente tener lo otro como suyo propio lo constituye en su auténtica realidad" (*Ibid.*, IV, 50).

Rahner se rehusa a partir de la "asunción" de la naturaleza humana por parte del Verbo de Dios. Parte, en cambio, de la relación creador-creatura; y como esta relación la entiende en categorías hegelianas, parte del concepto de alienación. Sabido es que la *alienación* constituye uno de los momentos cumbres de la dialéctica hegeliana. Y este concepto en Hegel está tomado del famoso *exinanivit*, εκενωσεν, de la Carta de San Pablo a los Filipenses (2, 7), según ha visto agudamente Georges M. M. Cottier (*L'athéisme du jeune Marx*, J. Vrin, Paris, 1959, páginas 32 y sig.), siguiendo en esto a Enrico De Negri (Revue Internationale de Philosophie, Nº 19, página 66).

Hegel, al hacer de la alienación uno de los momentos cumbres de la dialéctica, hace de la misma el factor principal de la creación. La alienación consiste en dividir y en negar. No crea *más ser*, sacándolo de la nada según explica Santo Tomás en la Suma (1, 45, 1), sino que por división y negación lo saca de la substancia divina preexistente. Esto ha sido bien visto por Claude Tresmontant en *La Métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne* (Seuil, Paris, 1961, pág. 736). Allí escribe: "Es por la mediación de lo negativo que el Absoluto nace a la conciencia de sí. Esta alienación de la esencia divina es la creación. La creación es, según Hegel, alienación. La substancia se aliena, se exila fuera de sí misma y accede a la conciencia de sí. La conciencia de sí se aliena a sí misma y se hace coseidad. Esta alienación de la substancia constituye la primera etapa de su devenir hacia la conciencia de sí" (*Phénomenologie de l'esprit*, trad. franc., II, 263).

"El Espíritu solamente eterno o abstracto se convierte para sí *en un otro*, o entra en el ser-allí, e inmediatamente en el ser-allí inmediato. Crea así *un mundo*. Este 'crear' es el modo de la representación para el concepto mismo según su movimiento absoluto. Este ser para otro es al mismo tiempo un *mundo*..."

(*Ibid.*, II, 276). "El mundo con todo no es sólo este espíritu echado y dispersado en la integralidad de la existencia y su orden exterior..." (*Ibid.*, II, 276).

La creación es un momento dialéctico en la génesis del Absoluto. "Para que de hecho sea Sí y Espíritu, debe primero convertirse para Sí Mismo en *otro*, lo mismo que la esencia eterna presenta como el movimiento de ser igual a sí mismo en su ser otro" (*Ibid.*, 276).

Rahner, al parecer, hace suyo el planteo hegeliano en el punto de partida de la cristología. Al hacer de este punto de partida un caso de *alienación-de-sí-mismo*, el devenir, la κενωσις y la γενεσις de Dios, que puede devenir, hace de la Encarnación, no una asunción, sino una creación, un caso de la relación Creador-creatura.

En consecuencia, Rahner incurre en dos errores gravísimos. El primero, hacer de la Encarnación un caso de creación, cuando, como hemos señalado más arriba, difieren esencialmente. El segundo, en alterar el correcto concepto de creación, que no consiste en producir algo por negación sino en producir algo positivo por una comunicación total de todo el ser.

10.— *Rahner, al sostener la alienación como noción primigenia de la cristología, vese obligado a afirmar la mutabilidad de Dios.* Rahner asienta la alienación como hecho primigenio de la Encarnación. Dios se aliena al encarnarse. Pero el alienarse implica cambio o devenir en el sujeto que se aliena. Luego en la concepción rahneriana, en la Encarnación hay cambio o devenir, contra la afirmación de la teología clásica, que no admitía el menor cambio en Dios (Santo Tomás, *Suma Teológica*, 1, 9).

Rahner no logra salir de la contradicción en esta materia. "Esto nos llevaría, naturalmente, al problema general de hasta qué punto Dios no cambia al crear el mundo", dice en nota en la pág. 196 del tomo I de sus *Escritos de Teología*, insinuando, como se ve, que Dios puede cambiar. Por eso, todo el esfuerzo de Rahner se va a colocar en mostrar que en Dios hay un cambio. Y así se pregunta: "¿Y cómo hay que interpretar el "αχωριστως", en este supuesto? ¿Basta la comunicación de idiomas para aclarar esto? ¿Y qué significa tal comunicación si la verdadera realidad afirmada del Logos como persona no le cambia, esto es, no hace de él algo que no sería sin dicha humanidad?" (*Ibid.*, I, 200).

Y en otro lugar: "...Si decimos mutación hemos de decir —al ser Dios inmutable en sí— que el Dios en sí mismo inmutable

puede cambiar en lo otro —puede hacerse hombre—. Y este 'cambiar en lo otro' no puede ser considerado ni como contradicción de la inmutabilidad de Dios en sí, ni hacerlo caer simplemente en el enunciado de una 'mutación *de* lo otro'. En este caso la ontología tiene que orientarse según el mensaje de la fe y no darle lecciones". (*Ibid.* IV, 149, en nota).

Como si la ontología *humana* no llegara a enunciados meta-físicos verdaderos y que no pueden de ninguna manera entrar en contradicción con las verdades de fe.

Este esfuerzo por admitir cambios y un verdadero devenir en Dios ha de llevar a Rahner a poner en Dios un verdadero *acaecer* y una verdadera *historia* (Ibid., IV, 149). Dios, aunque sea inmutable, padece o sufre un verdadero devenir. Y así escribe Rahner: "Dios puede devenir algo, el en sí mismo inmutable puede ser, *él mismo*, mudable en *lo otro*" (*Ibid.*, IV, 149).

No hace falta mostrar que estos esfuerzos rahnerianos por introducir la historia y el devenir en Dios son incompatibles con la noción de Ser subsistente y de Acto puro que caracterizan a Dios. El error radica en el punto de partida. En la teología de Santo Tomás, el asumir la humanidad por parte de la hipóstasis del Verbo, al igual que el crear, no implica ninguna *pasividad*. Son verbos *activos*. Y la *acción*, de suyo, no implica *pasión* en el sujeto que realiza la acción. En cambio, alienarse o el sustantivo alienación, implican *pasión* en el sujeto que se aliena. Es un verbo indigno de aplicarse a Dios. La filosofía hegeliana puede hacer uso de ellos porque al igual que la Cábala (3) fingen un Dios indeterminado y evolutivo que se desarrolla en el devenir y en la historia.

Santo Tomás explica el carácter de esta misteriosa alienación de que nos habla el Apóstol. "*Exinanivit*, se anonadó. Vacío se opone a lleno. Porque la Naturaleza divina está demasiado llena, porque allí está toda la perfección de bondad. En cambio, la naturaleza humana y el alma no están llenas, sino en potencia para la plenitud; porque fue hecha como una tabla rasa. La naturaleza humana estaba vacía. Dice pues: *Se anonadó* porque tomó la naturaleza humana" (S. Thomae Aquinatis, *In omnes Sancti Pauli, Commentaria*, 1924, Marietti, II, pág. 92).

Y añade Santo Tomás unas palabras que iluminan este *misterioso anonadamiento:* "Pero porque estaba lleno de la divinidad, ¿acaso se vació de la divinidad? No, porque lo que era, permaneció: y lo que no era, lo tomó; pero esto hay que enten-

(3) Ver *De la Cábala al Progresismo*, de Julio Meinvielle, Editora Calchaquí, Salta, 1970.

derlo de acuerdo a la asunción de aquello que no tuvo pero no de acuerdo a la asunción de aquello que tuvo (*Ibid.*).

Quiere ello decir que la *kénosis*, que se realiza en la Encarnación, se realiza en la *inmutabilidad* de la persona y de la naturaleza del Verbo (S. Tomás, *Suma Teológica*, I, 9, 1). Si no hay cambio, de parte de la persona y de la naturaleza del Logos, ha de haberlo de parte de la naturaleza humana, *que es verdaderamente asumida por el Logos*. Luego, esa naturaleza humana es propiedad del Logos. Y el Logos de Dios puede decir con toda verdad "Yo soy hombre".

Esta es la buena doctrina del *anonadamiento*, de la kénosis. En Rahner, en cambio, esta *kénosis* se cumple con una *génesis*, con un cambio que se verificaría —no sabemos cómo, y Rahner no lo explica— en el mismo Dios. Por ello, la *kénosis* en la interpretación rahneriana hay que entenderla como una *génesis*, y ello con toda lógica dentro de las premisas rahnerianas. Porque la alienación no se da en la persona divina que *asume* una naturaleza humana sin perder nada de lo que era. O sea por añadidura de algo que, sin embargo, es *vacío* en relación con la plenitud de lo que es la persona divina del Logos. Se da alienación, porque hay creación en el sentido hegeliano. La substancia divina se desdobla y, por división, o negación, produce como una *torcedura* que es propiamente la naturaleza humana de Cristo. Esta naturaleza humana de Cristo, en el planteo rahneriano, no puede ser producida, quedando inmutada la persona divina. Es necesario que ésta *se desdoble*, que *se aliene*, que *se tuerza*. Porque, en la concepción hegeliana, la creación es propiamente generación, y en la generación lo generado es de la misma e idéntica substancia que lo generante.

Por ello Rahner se pregunta: "¿Basta la comunicación de idiomas para aclarar esto? ¿Y qué significa tal comunicación si la verdadera realidad afirmada del Logos como persona no le cambia, esto es, no hace de él algo que no sería sin dicha humanidad?" (*Ibid.*, I, 200). Es claro que aquí hay un equívoco detrás del cual se esconde la falacia. Porque la asunción de la humanidad hace que el Logos, después de la asunción, tenga una humanidad que antes de ella no tenía. Santo Tomás ya ha dado solución a la cuestión planteada por Rahner, que, aunque la Persona del Logos es en sí enteramente simple, sin embargo es compuesta, en cuanto subsiste en dos naturalezas (3, 2, 4).

La cabriola hegeliana sirve para que Rahner haga indescifrable lo que la cristología tradicional, dejando al misterio ser misterio, ha explicado siempre con la comunicación de idiomas.

Así escribe: "Si contemplamos, sin prejuicios y con claro mirar, el hecho de la Encarnación de que da testimonio la fe en el dogma fundamental del cristianismo, hemos de decir sobriamente: Dios puede devenir algo, el en sí mismo inmutable puede ser, *él mismo*, mudable *en lo otro*" (*Ibid.*, IV, 149). Y en nota a esto, añade Rahner algo que aumenta lo inextricable de su pensamiento: "El acaecer del que se habla es acaecer de Dios mismo". Que se diga que lo que ha pasado en Dios "sea llamado 'mutación' o que se evite tal expresión"; "y este 'cambiar *en* lo otro' no puede ser considerado ni como contradicción de la inmutabilidad de Dios en sí, ni hacerlo caer simplemente en el enunciado de una 'mutación *de* lo otro'", en este caso la ontología tiene que orientarse según el mensaje de la fe y no darle lecciones". ¡Cómo si fuera legítimo mantener la *contradicción* entre las verdades de la fe y las de la teología!

Y como en Rahner, el cambio que quiere introducir en la misma inmutabilidad de Dios, la *alienación-de-sí-mismo*, el *devenir*, la *kénosis* y *génesis*, constituyen, con el rechazo de la asunción de la naturaleza humana como hecho primigenio del que hay que partir para explicar la Encarnación, una misma y única cuestión, asienta lo siguiente: "Lo absoluto, o mejor dicho, el Absoluto posee, en la pura libertad de su infinita carencia de relación que siempre conserva, la posibilidad de devenir lo otro, finito, la posibilidad de que Dios precisamente al y por alienarse *a sí* mismo, por entregarse, *constituya* lo otro en tanto su propia realidad" (*Ibid.*, IV, 150).

"Constituya lo otro en tanto su propia realidad", escribe Rahner. Y esto hay que entenderlo en la interpretación rahneriana, que excluye la asunción. No constituye lo otro en su propia realidad, *apropiándoselo por asunción*, sino sacando lo otro de su propia substancia por *generación*.

11. — *La naturaleza humana no es en Cristo causa instrumental sino causa principal.* Como consecuencia de lo que llevamos diciendo, al asignarle Rahner personalidad humana a la naturaleza humana de Cristo, se ve obligado a negar la instrumentalidad de esta naturaleza. Y es consecuente con ello. Porque si Cristo es un hombre verdadero ya que tiene personalidad humana en una naturaleza humana, no hay que preguntarse en los actos mesiánicos cómo opera su naturaleza humana. Si en cambio tiene una única personalidad divina para sus dos clases de operaciones, las divinas y las humanas, hay que preguntarse cómo se unifican estas operaciones cuando deben actuar las dos naturalezas. Dos causas no pueden unificarse si la una no se

subordina a la otra como el instrumento a la principal. Sabido es que la teología católica ha afinado el tipo de causalidad en que concurre la humanidad de Cristo con la divinidad para producir los actos salvíficos.

Santo Tomás en la *Suma Teológica* afirma que "la humanidad de Cristo, considerada en cuanto es instrumento del Verbo, con ella unido, estuvo dotada de una potencia instrumental capaz de producir todas aquellas mutaciones milagrosas ordenadas al fin de la Encarnación; que es 'instaurar todas las cosas, las del cielo y las de la tierra' (3, 13, 2). Quiere ello decir que en Cristo, existiendo dos naturalezas íntegras y perfectas, la admisión en él de *dos operaciones naturales*, una divina y otra humana, es una consecuencia lógica y necesaria. Pero además existía en Cristo otra operación llamada *teándrica*. Se llama así aquella operación de Jesucristo en la que la operación divina se sirve de la natural humana como de instrumento para la producción de efectos que trascienden la virtud propia de la naturaleza humana, como la gracia, los milagros, etc. No constituye por tanto una tercera operación natural que correspondería a una tercera naturaleza, distinta de la divina y humana, sino que es una operación a la que concurren las dos naturalezas, haciendo la divina de causa principal, y la humana, de instrumento" (*Suma Teológica*, XI, 682, B.A.C., 1950).

Ahora bien, frente a esta doctrina clarísima y maduramente elaborada, Rahner se pregunta: "¿No podemos considerar esta actuación (la mesiánica de Cristo) como *simple* obrar de Dios en y mediante una naturaleza humana, concebida de manera puramente instrumental, y que estaría ante el Logos en un estado puramente pasivo, ontológica y moralmente?" (*Ibid.*, I, 182). Rahner parece no entender bien la acción del instrumento. Aunque sea instrumento de la divinidad, la humanidad no está "en un estado puramente pasivo". Tiene su *acción propia*. Cierto que esa acción propia está movida por la acción de un agente superior. Pero no pierde por eso su *acción propia*. "Porque, como enseña Santo Tomás, la acción de un agente que es movido por otro es doble: una que resulta de su propia forma y otra que recibe del agente que la mueve; así, la acción que el hacha posee por su propia forma es la de cortar; pero en cuanto que es manejada por un artesano, su acción es, por ejemplo, hacer una silla... Mas la operación que un agente posee solo en cuanto que es movido por otro no es una operación distinta de la del agente que le mueve: el hacer una silla no es una operación del hacha, distinta de la del artesano; únicamente como instrumento es como el hacha participa en la acción del artesano" (3, 19, 1).

Precisamente porque hay dos principios *quo* de operaciones, pero un único principio *quod*, aquellas pueden unificarse en la producción de un único efecto; y este único efecto es producto de la humanidad pero sobreelevado por la divinidad. En el caso de Rahner, la humanidad de Cristo, al tener como principio *quod* de operaciones un "sujeto empírico inmediato" (*Ibid.*, I, 178) no sería operación del Logos. *Sería una operación puramente humana.*

Para acabar de entender esto, de cómo la humanidad de Cristo es causa instrumental, hay que decir que "el instrumento es doble, uno ciertamente separado, como el bastón; otro conjunto, como la mano. Por el instrumento conjunto se mueve el instrumento separado: como el bastón por la mano. La causa principal eficiente de la gracia es el mismo Dios, al cual se compara la humanidad de Cristo como instrumento conjunto, el sacramento en cambio como instrumento separado. Y por esto, es menester que la virtud salutífera derive de la divinidad de Cristo por su humanidad a los mismos sacramentos" (3, 62, 5).

12.— *Porque Rahner se rehusa a tomar la "asunción" como hecho primigenio de la cristología, se enreda en estériles distinciones de unidad uniente y unidad unida.* En la teología de Santo Tomás la "unio" no es lo mismo que la "assumptio". Es decir, no basta señalar que la naturaleza divina y la humana están unidas para que el misterio de la Encarnación reciba una explicación teológica adecuada. Hay que decir que están unidas por la asunción; es decir, porque la hipóstasis del Verbo toma como suya la naturaleza humana en el tiempo. Porque, como explica Santo Tomás expresamente, "toda relación cuya existencia tiene comienzo en el tiempo, viene de una mutación. Y la mutación consiste en acción y pasión, cosa que no se verifica en la mera unión. Y si hay acción y pasión, hay un asumente y un asumido".

"De aquí, prosigue Santo Tomás, se sigue otra diferencia, "que unidad uniente es lo mismo que unidad unida. Pero asumente que asumido" (Suma Teológica, 3, 2, 8).

Rahner forzosamente ha de sostener lo contrario. Y así dice: "Tenemos una unidad que, en cuanto unidad uniente, no puede ser confundida con la unidad unida —confusión que hay que evitar". Y en una larga nota explica que "la hipóstasis, por tratarse meramente de un concepto estático del *ens per se et in se*, es lo que ha de ser unido, una de las «partes» de la unidad unida, y no la unidad uniente" (*Ibid.*, I, 203, en nota).

Olvida Rahner que la Encarnación se explica no por la mera unión sino por "una unión de asunción", según la cual el asu-

mente es diverso de lo asumido. "En efecto —explica Santo Tomás—, como la palabra hombre significa la naturaleza humana en cuanto ya asumida, puede decirse con verdad que el Hijo de Dios —que une a sí la naturaleza humana— es hombre; por el contrario, al decir, en abstracto "naturaleza humana" se la significa en su asunción, y por ello no puede decirse que el Hijo de Dios sea la naturaleza humana" (3, 2, 8).

Es falso que la hipóstasis, como dice Rahner, tiene que ser unidad unida y no unidad uniente. Porque la hipóstasis del Verbo *asume* la naturaleza humana; luego es unidad uniente, lo que no impide que sea también unidad unida.

13. — *¿Por qué, en definitiva Rahner no puede admitir que la naturaleza humana de Cristo esté despojada de su personalidad?* La libertad es una facultad de la naturaleza humana, enseña Santo Tomás (1, 83, 2). Pero en Rahner la libertad es un atributo, no de la naturaleza, sino de la persona misma. Quiere ello decir que si en Cristo hay una libertad humana, también ha de haber una persona humana. Y como en Cristo hay una libertad humana (3, 18, 4), en la tesis de Rahner habrá que adjudicarle una persona humana. En efecto, escribe Rahner: "En el hombre hay que distinguir, por razón de su dualidad de espíritu y materia, entre el hombre como persona inteligible y el hombre como 'naturaleza'. Por persona se entiende el hombre en cuanto puede libremente disponer, y de hecho ha dispuesto de sí (como naturaleza). Por naturaleza se entiende aquí todo lo que antecede como condición de posibilidad al libre obrar del hombre en cuanto persona, y significa una norma restrictiva de la soberanía autónoma de la libertad" (*Ibid.*, II, 86).

La libertad es, en la tesis de Rahner, lo más íntimo de la persona y se opone a la naturaleza que opone resistencia a esa libertad y, por tanto, a la persona. De aquí que Rahner afirme a cada paso que si la humanidad de Cristo está despojada de personalidad y de libertad sea como una marioneta manejada por la persona del Verbo (*Ibid.*, I, 176, 185, 187, 194, 201, 208, 209, 210; IV, 147, 152 y 154). "La raíz propiamente ontológica de la 'libertad' sigue siendo central en [illegible] a la persona" (*Ibid.*, I, 182). Por tanto, Cristo ha de gozar de personalidad humana propia. En consecuencia, es verdadero hombre que, obedeciendo libremente a Dios, está de nuestra parte y es mediador no sólo en la unión ontológica de las dos naturalezas, sino mediante su actuación orientada a Dios (*Ibid.*, I, 182).

Un autor que ha sometido a firme crítica la cristología rahneriana puede formular este juicio: "No hay que maravillarse

demasiado de esta personalización de la naturaleza humana de Cristo por parte de Rahner, dado que en Cristo existe una verdadera libertad humana, y para Rahner es imposible hablar de una naturaleza libre que no sea persona, en cuanto para él la libertad es lo propio que hace diferenciar la persona de la naturaleza y que por tanto, por definición, no pertenece a la naturaleza (Alberto Galli, *Visione beatifica in Cristo*, Divinitas, junio de 1969).

14. — *La naturaleza humana está unida con la persona del Verbo del mismo modo que le está unida la naturaleza divina.* Hasta aquí hemos visto todas las tentativas de la cristología rahneriana por asignar a la naturaleza humana de Cristo una personalidad también humana y, en consecuencia, por despojar a Cristo de su personalidad divina. Sin embargo, Rahner insiste en que Cristo es Dios. Para justificar tal afirmación tendrá necesariamente que *unir* por otro lado lo que ha *desunido* por el lado correcto de la unión hipostática, tal como lo entendía la teología clásica.

Guérard des Lauriers ha sometido a rigurosa crítica las tesis rahnerianas. Y así escribe: Rahner "pretende, por ejemplo, expresar con exactitud el contenido de la fe significando las relaciones del Logos con la Naturaleza divina y con la naturaleza humana como siendo de la misma naturaleza" (*La doctrine théologique de Rahner*, en "La Pensée Catholique", Nº 117).

Dice Guérard des Lauriers: "El R. P. Rahner emplea espontáneamente la misma palabra *angeeignetheit* para calificar las relaciones, la una de la naturaleza divina, la otra de la naturaleza humana, porque concibe estas dos relaciones desempeñando el mismo rol con respecto a la Persona divina" (*Ibid.*).

Es claro que no pueden ser las mismas estas relaciones. En el caso de la relación de la Persona divina con la naturaleza divina es *una misma, por identidad*, y ello desde toda la eternidad. En cambio, la relación de la Persona divina con la naturaleza humana es tan sólo por apropiación o asunción, y esto en el tiempo. La Persona divina no podría ser tal sin la naturaleza divina; en cambio, puede quedar inmutada sin la naturaleza humana. Rahner se empeña en sostener que la naturaleza humana, al igual que la naturaleza divina, *es la realidad misma del Logos* y no que la realidad humana del Logos logra su propia realidad por su unidad con el Logos. Y así escribe: "Este carácter humano en cuanto humano —desde luego no en cuanto abstracción— en su mera humanidad solo puede tener importancia teológica si es, concretamente, en cuanto tal, y no sólo en cuanto

realidad unida con posterioridad lógica, la aparición de Dios en el mundo; si es una misma cosa con el Logos porque es su realidad y no es su realidad porque es 'una misma cosa' —¿cómo?— con él" (*Ibid.*, I, 212).

Es decir que para Rahner la naturaleza humana de Cristo se hace *realidad del Logos* no en virtud de la unión con el Logos sino, en cierto modo por sí misma y en razón de una fuerza inmanente que la haría convertirse, independientemente de su unión con el Logos, en realidad del Logos.

Esto que llevamos diciendo es muy importante porque nos descubriría la razón secreta de por qué en Rahner no se asigna significación a la "asunción" y, en cambio, se atribuye especial sentido a la relación Creador-creatura... Porque, si la naturaleza humana de Cristo no se convierte en *realidad del Logos* precisamente porque sea asumida por el Logos, es claro que ha de convertirse en realidad del Logos por su relación de Creador-creatura, es decir, por su misma realidad creada.

De aquí que para Rahner, en la encarnación, Dios "constituye la diferenciación de sí mismo conservándola como suya. Y recíprocamente porque quiere verdaderamente tener lo otro como suyo propio lo constituye en su auténtica realidad" (*Ibid.*, IV, 151). Por eso, Rahner insiste tanto en hacer de la Encarnación un mero caso de la relación Creador-creatura. Y así escribe: "Hay que concebir la relación de la persona del Logos con su naturaleza humana de manera tal que en ella autonomía y cercanía radical alcancen, en igual medida, el grado supremo, único e inconmensurable cualitativamente con otros casos, aunque siempre dentro del ámbito de la relación creador-creatura" (*Ibid.*, I, 183).

De aquí que, para Rahner, Cristo es simplemente el Hombre alcanzando en un individuo la perfección del cual lleva en sí la exigencia connatural. Por eso, puede escribir: "Donde Dios efectúa la autotrascendencia del hombre hacia él por medio de una autocomunicación absoluta, que es la promesa irrevocable a todos los hombres, que ha alcanzado ya en ese hombre su consumación, ahí tenemos 'unión hipostática'" (*Ibid.*, V, 207). Y también: "La Encarnación es, por ello, el caso irrepetiblemente *supremo* de la realización esencial de la realidad humana. Y tal realización consiste en que el hombre es entregándose" (*Ibid.*, IV, 145).

Igualmente y por ello mismo, la naturaleza humana considerada en Cristo, no puede tener nada más de lo que tiene en todo hombre. Y así escribe: "Tal idea perdería de vista, por otra parte, que esa humanidad de Dios en la que, como individuo,

está ahí para cada hombre siempre individual —pues para eso es hombre, y no para endiosar la naturaleza— no puede ser agraciada una cercanía y un encuentro con Dios esencialmente mayores y esencialmente distintos y no lo es *en* si mas que con la cercanía y encuentro con Dios asignados efectivamente a *todo* hombre en gracia con la *visio beata*" (*ibid.*, IV, 147).

15.— *Con la exaltación de la naturaleza humana se hace de la cristología una antropología.* Por ello mismo, al exaltar la naturaleza humana y hacerla en cuanto tal *realidad del Logos*, se hace de la cristología una antropología. La naturaleza humana de Cristo, que no adquiriría una dignidad divina por su unidad con el Logos sino por las fuerzas mismas que le son inmanentes, convierte la cristología en antropología. Este es un lugar común en la teología rahneriana. Por ello puede escribir: "... Se puede hacer cristología como antropología que se trasciende a sí misma, y, al revés, se puede elaborar una antropología como una cristología deficiente" (*Ibid.*, I, 184, en nota).

También escribe Rahner: "La cristología es fin y principio de la antropología. Y esta antropología en su realización más radical —la cristología— es, eternamente, teología... Y, en segundo lugar, la teología que nosotros mismos hacemos en la fe, cuando no creemos que sea posible encontrar a Dios fuera del hombre Cristo, y a ello, del hombre en absoluto (*Ibid.*, IV, 153).

16.— *Al rebajar la cristología a una antropología se exalta por otra parte la naturaleza humana.* Al no prestar consideración a la *unión hipostática* como causa que levanta infinitamente la dignidad de la naturaleza humana en Cristo, Rahner exalta la naturaleza humana como tal y hace de ella una realidad que alcanza términos en cierto modo infinitos. Ya se ha hecho advertir a propósito de la cristología rahneriana que toda "ella es una subida del hombre y no un descenso de Dios" (Guérard des Lauriers, O. P., *La doctrine théologique de Rahner*, en La Pensée Catholique, Nº 117). Por eso en Rahner la antropología suplanta a la cristología y a la teología. En la cristología tradicional la grandeza de Cristo venía de que la divinidad —la hipóstasis o persona divina del Verbo— *había asumido* la naturaleza humana y, en consecuencia, adjudicaba una dignidad infinita al compuesto teándrico de humanidad y divinidad que constituían a Jesucristo. En la cristología rahneriana, en cambio, la naturaleza humana asumida por el Verbo de Dios alcanza una *autotrascendencia* infinita.

Rahner desarrolla estos conceptos particularmente en un estudio sobre *La cristología dentro de una concepción evolutiva del*

mundo, publicado en el tomo V de *Escritos de Teología*. Allí comienza por expresar al hombre como un conjunto de *espíritu* y *materia* (*Ibid.*, 186 y sig.). Para conocer el método rahneriano hay que advertir que se va a definir "lo que es materia" desde el hombre, "y no al revés, lo que es espíritu desde la materia". A su vez, el espíritu se ha de definir desde lo absoluto y así dirá: "*espíritu* es el hombre uno en cuanto que llega a sí en un absoluto estar-dado-a-sí-mismo, y precisamente porque está siempre referido a lo absoluto de la realidad en general y a su fundamento uno, llamado Dios, y porque ese regreso a sí mismo y la habitud respecto de la totalidad de la realidad posible y su fundamento se condicionan recíprocamente" (*Ibid.*, 187). A su vez, ha de definir esa habitud del hombre al Absoluto con su regreso consiguiente y con su condicionamiento recíproco no como "la posesión que se vacía en la contemplación penetrante de lo conocido", sino "como el estar-tomado-uno-mismo, y estar referido al misterio infinito, de modo que sólo en la aceptación amorosa de ese misterio y de su disposición imprevisible sobre nosotros, podrá sostenerse auténticamente ese proceso de estar raptado en la libertad que está dada necesariamente frente a cada cual y frente a sí misma junto con esa trascendencia" (*Ibid.*, 187).

El lector advertirá fácilmente que la definición del *espíritu* del hombre no puede ser más llana. Se le define como un ser referido al Absoluto y al misterio. Quiere decir que para conocer qué es el *hombre* y qué es el *espíritu*, debemos primeramente conocer qué es Dios y qué es el *misterio* de Dios. El método no puede ser más acertado para que no conozcamos nada de Dios ni del hombre. Porque lo razonable es que partamos del hombre para conocer a Dios, y no al revés, según la enseñanza del Apóstol: "Porque desde la creación del mundo lo invisible de Dios, su eterno poder y su divinidad son conocidos mediante las criaturas" (*Ad Rom.* 1, 20).

Definido así el espíritu del hombre, se ha de intentar luego con toda naturalidad afirmar que "desde su mutua referencia interior (entre materia y espíritu) puede decirse, sin preocupaciones, si se toma de frente la extensión temporal de esa relación, que *la materia se desarrolla desde esa esencia interna hacia el espíritu*" (4) (*Ibid.*, 188). No se sabe cómo calificar la audacia de un teólogo que, fundado en que "para una teología y filosofía cristianas se sobreentiende que espíritu y materia (si es lícito hablar así) tienen más de común que de diverso (*Ibid.*, 185/6),

(4) Subrayado por mí (J. M.).

sostiene *sin preocupaciones* que *la materia se desarrolla desde esa esencia interna hacia el espíritu.*

Es claro que después de formular, sin ninguna clase de argumentos, y *sin preocupaciones*, verdad tan apodíctica, podrá pasar Rahner a establecer *la autotrascendencia activa entitativa* del universo, desde la más simple arenilla hasta la más compleja realización humana.

Autotrascendencia. Significa la *autotrascendencia* que un ser inferior puede *por sí mismo* convertirse en un ser superior y así, que una piedra se convierte en planta, y una planta en animal, y un animal en hombre.

Autotrascendencia activa. La *autotrascendencia*, como causa *activa*, produce el movimiento del paso de una esencia inferior a una superior.

Autotrascendencia activa entitativa. Y el paso de la esencia inferior a la superior es un *progreso* que se verifica en la misma realidad, o sea, en las profundidades del ser en cuanto ser.

"Se trata, escribe Rahner (*Ibid.*, 190), naturalmente, de una autotrascendencia *esencial*, pues no hay que negar ni oscurecer en manera alguna que materia, vida, conciencia, espíritu, no son lo mismo. Muy al contrario. Pero esta diferencia, precisamente esta diferencia esencial no excluye el desarrollo si está dado el devenir, si devenir indica o puede indicar auténtica [illegible] dencia de índole activa y ésta por lo menos *también* [illegible] dencia esencial".

Es claro que aquí todo el problema radica en que el efecto no puede sobrepasar la virtualidad de la causa activa. Lo más no puede salir de lo menos. ¿Cómo resuelve Rahner esta dificultad? A esto contesta:

"Pero si ese concepto de una activa autotrascendencia, en la que un ente operativo alcanza activamente su perfección aún por venir más alta, no ha de hacer de la nada el fundamento del ser, del vacío en cuanto tal fuente de la plenitud, con otras palabras, si el principio metafísico de causalidad no debe quedar herido, no podrá esa autotrascendencia ser pensada (resumo [illegible] más [illegible] brevedad extrema [illegible] las reflexiones necesarias), sino como suceso en la fuerza de la absoluta plenitud del ser, que a su vez hay que pensar de un lado tan *interior* para el ente finito que se mueve hacia su consumación, que lo finito quede potenciado para una *activa autotrascendencia* y reciba la nueva realidad no sólo pasivamente como operada por Dios —pensando por otro lado simultáneamente la fuerza de esa autotrascendencia tan distinta de ese agente finito, que *no*

pueda ser concebida como constitutivo esencial de eso que es finito y que se opera a sí mismo, ...no sería ya éste capaz de un devenir real en el tiempo y en la historia, ya que poseería, como lo que le es más propio, la plenitud del ser en absoluto" (*Ibid.*, 189).

Hay en esto que sostiene Rahner dos cuestiones que consideraremos sucesivamente.

Primera: Una cuestión metafísica. ¿Es posible lo qué afirma Rahner de que la Causa Primera *potencie* desde el interior de la causa finita y le haga producir un efecto superior a la causa finita? No creo que puede haber dificultad. Pero, en este caso, ya no podrá hablarse de una autotrascendencia *activa;* habría que hablar de una *heterotrascendencia,* ya que el efecto no sería producido sino por otra causa distinta de la del ser finito, es a saber, por la Causa Primera.

Si realmente no se quiere burlar el principio de causalidad, que establece que el efecto no sea superior que la causa, es decir, que el efecto finito no sea superior que la causa finita, es necesario introducir la actuación de la Causa Primera, que inmediatamente produciría el efecto superior al menos en lo que tiene de superior. Pero en este modo resulta evidente que no es legítimo hablar propiamente de autotrascendencia *activa* y *entitativa.*

La causa principal de la *superioridad* del efecto sobre la causa no sería la causa finita. De ello no puede haber dudas. Pero, admitido esto, ¿no podría la causa finita ser de algún modo causa instrumental? Aquí conviene tener presente para responder a esta cuestión lo que enseña Santo Tomás sobre si la creatura puede ser causa instrumental de la acción creativa, propia de Dios. Y contesta que es imposible, "porque la causa segunda instrumental no participa en la acción de la causa superior sino en cuanto que aquella por alguna virtud propia suya obra dispositivamente en la producción del efecto de la causa principal; pues, si no contribuyese nada con su virtud propia, la causa principal inútilmente usaría de ella; no sería preciso elegir instrumentos determinados para determinadas acciones. Vemos, en efecto, que la sierra, cortando la madera, lo cual hace por su propia forma dentada, produce la forma de banco, que es efecto propio del carpintero como causa principal. Ahora bien, el efecto propio de Dios al crear es algo que se supone anterior a toda otra acción, es decir, el ser en absoluto. Por consiguiente, ninguna causa puede obrar dispositiva e instrumentalmente en la producción de este efecto, ya que en la creación no se presupone materia alguna que pueda disponerse por la acción del agente instrumental.

Luego es de todo punto imposible que el crear competa a creatura alguna, ni por virtud propia ni por virtud instrumental o ministerial" (*Suma Teológica,* I, 45).

Es decir, que de ese "esse" nuevo y de *plus* que se produce, la única causa principal es Dios; y en su producción no interviene la causa segunda como instrumental. Ha de haber un de plus, por cuanto en la evolución de los seres, Hipótesis hablamos, hay especies con caracteres nuevos y de mayor perfeccionamiento que en los seres inferiores, de donde salen por generación las nuevas especies.

Rahner habla de una autotrascendencia *esencial* de la vida a la conciencia y de la conciencia al espíritu (*Ibid.*, V, 190). Si la autotrascendencia no puede verificarse de una especie a otra en el orden de los seres materiales, con mucha mayor razón no ha de poder verificarse de la conciencia (sensible) al espíritu. El alma del hombre es subsistente y como tal ha sido creada inmediatamente por Dios. "Algunas cosas, dice Santo Tomás (*De potentia,* 3, 4, ad 7), son creadas, aunque no se presuponga ninguna materia de la que se hagan, pero presupuesta la materia en la cual se hagan".

En realidad Rahner con su *activa autotrascendencia* está *violando* un principio elemental de la metafísica, el de "quidquid movetur ab alio movetur". "Nada está simultáneamente en acto y potencia respecto de una misma cosa. Todo lo que se mueve, en cuanto se mueve, está en potencia, porque el movimiento es *acto de lo que está en potencia, en cuanto tal.* Pero todo lo que mueve, en cuanto mueve, está en acto, pues nada obra sino en cuanto está en acto. Luego, nada es respecto a un mismo movimiento, motor y movido. Y de este modo, nada se mueve a sí mismo" (*Contra Gentiles,* 1, 13).

Rahner tiene conciencia de estar, en esto, sosteniendo principios que violan lo más elemental de la metafísica. "Dentro de tales presupuestos metafísicos, escribe (*Escritos de Teología,* VI, 206) podrá decirse, tras haber hecho algunas precisiones, que *un ente finito es capaz de operar más de lo que es*" (5). ¿Y el principio elemental de la metafísica, *operatio sequitur esse?*

Rahner habla asimismo de *automovimiento* (*Ibid.*, VI, 206) y en esto imita a Hegel. Pero el automovimiento absoluto es en sí contradictorio, porque como hemos visto más arriba, *quidquid movetur ab alio movetur.*

Segunda: la cuestión física. Presupuesta la posibilidad metafísica de la evolución y de la evolución universal como la con-

(5) Subrayado por mí (J. M.).

cibe Rahner, ¿se sigue que la evolución sea un hecho físico? Es evidente que la evolución ha de ser probada como un hecho físico.

Y las pruebas no aparecen. Estas deben ser principalmente biológicas. Y aquí aparece la falta de pruebas; más aún, la existencia de pruebas en contrario. Porque el hecho fundamental es el gran salto que hay entre la materia inorgánica y la viva y la imposibilidad de pasar de una a otra. Lo mismo que el paso de una especie a otra. Este asunto lo he estudiado más prolijamente en mi libro *"Teilhard de Chardin o la religión de la evolución"* (Theoria, Buenos Aires, 1965), y allí remito al lector, sobre todo al capítulo IV relativo a "El evolucionismo biológico de Teilhard de Chardin".

Hasta ahora quedan en pie las palabras del Génesis: "Y creó Dios los grandes monstruos del agua y todos los animales que bullen en ella, según su especie, y todas las aves aladas, según su especie... Dijo luego Dios: Brote la tierra seres animados según su especie, ganados, reptiles y bestias de la tierra según su especie". Y así fue. Hizo Dios todas las bestias de la tierra según su especie, los ganados según especie y todos los reptiles de la tierra según su especie" (*Génesis*, 1, 20-25).

17.— *Esta exaltación de la naturaleza humana se lleva hasta el infinito.* "Ser hombre —escribe Rahner (*Escritos de Teología*, I, 204)— es antes bien la realidad que está absolutamente abierta hacia arriba, alcanza su *realización* suprema, si bien "indebida" la posibilidad última del ser-hombre, cuando el Logos mismo, dentro del mundo, se hace en ella existente".

Es decir, que para Rahner ser-hombre es la ilimitación misma. Así lo dice más adelante: "Sólo quien olvide que la esencia del hombre —aunque en una manera específicamente humana, esto es, en su situación en el espacio y en el tiempo— es la ilimitación, y en este sentido la in-definibilidad, puede pensar que no se puede ser hombre en sentido pleno —que nosotros nunca logramos— al ser la existencia de Dios dentro del mundo" (*Ibid.*, I, 205). Y en otra parte (V, 188) llega a decir: "Y declarar esto (una diversidad esencial entre espíritu y materia) es de importancia y significación absoluta, ya que sólo así queda abierta la mirada para todas las dimensiones del hombre uno en su entera extensión imprevisible, infinita incluso".

Por aquí asoma el panteísmo que ha sido denunciado en las elucubraciones rahnerianas. Guérard des Lauriers advierte que "fundar su existir sobre la plenitud de la alienación (de sí) conduce ineluctablemente al panteísmo, el cual consiste precisamente en afirmar que los seres deben cesar de ser ellos mismos para

resolverse en su fin" (*La doctrine théologique de Rahner*, en La Pensée Catholique, Nº 117, pág. 85). Y J. Hellin advierte a propósito del sistema de J. Maréchal algo que se aplica igualmente al sistema gnoseológico de Rahner: "Porque el ser se predica de todos los entes, y ciertamente en forma directa, como perteneciendo a su esencia; es así, que este ente es el Ente infinito; luego todas las cosas son este Ente infinito y en esto consiste el panteísmo" (*Theologia naturalis*, Madrid, 1950, pág. 76).

Es decir que la naturaleza humana, al ser autotrascendente, como imagina Rahner, deja de ser lo que es —una naturaleza humana definida— para convertirse en una naturaleza *infinita*, que ya no es hombre.

Conclusión. El método rahneriano de hermenéutica trascendental trastrueca todo el dogma de la Encarnación del Señor. La teología clásica, siguiendo fielmente la fórmula de Calcedonia, había establecido que el Logos, Dios de Dios desde la eternidad, sin sufrir el menor cambio en su divinidad, había en el tiempo tomado una naturaleza humana como la nuestra, sin sombra de pecado, en el seno de María, Virgen. Esta unión de ambas naturalezas, la divina y la humana, se había hecho en unidad de la persona del Logos. La única persona del Logos había asumido la naturaleza humana. Esta unión, aunque directamente no da a la naturaleza humana de Cristo ningún don especial, le adjudica sin embargo *una dignidad infinita* y es el fundamento de los dones de gracia y de visión con que ha de ser agraciada.

Para Rahner, en cambio, la naturaleza humana, considerada en Cristo, no puede tener en Cristo nada más de lo que tiene en cualquier otro hombre. Y así formula esta afirmación inaudita: "Y todavía otra cosa: toda idea de que esta humanidad divina acaece tantas veces cuantos hombres hay, de que no es el milagro irrepetible, equivaldría, de una parte, a decir que tal historicidad y personalidad fue rebajada al grado de la naturaleza de siempre y en-todo-lugar, de suerte que dicha verdad sería así mitologizada. Tal idea perdería de vista, por otra parte, que esa humanidad de Dios en la que, como individuo, esta ahí para cada hombre siempre individual —pues para eso es hombre, y no para endiosar la naturaleza— no puede ser agraciada una cercanía y un encuentro con Dios esencialmente mayores y esencialmente distintos y no lo es *en sí* más que con la cercanía y encuentro con Dios asignados efectivamente a todo hombre en gracia: con la *visio beata*" (*Ibid.*, IV, 147).

Como si la unión hipostática no adjudicase a la naturaleza humana de Cristo *una dignidad divina* que tiene como efecto

propio el hacer que los actos de esa humanidad sean también *actos y acciones divinas.*

Al no apreciar Rahner como corresponde la unión hipostática, es decir, que la naturaleza humana individual de Cristo *haya sido asumida por la persona del Verbo,* cae en errores gravísimos que destruyen esa unión hipostática. El primero de estos errores consiste en adjudicarle a esa naturaleza humana una personalidad y libertad puramente humana. De esta suerte, Cristo es un mero hombre. Cristo no es Dios. El cristianismo queda destruído en su base misma. El segundo de esos errores consiste en exaltar al hombre, en cuanto tal, y en elevarle a una autotrascendencia infinita, que le sacaría de los límites de lo humano. La naturaleza humana alcanzaría en Cristo, como caso único irrepetible, una autotrascendencia activa y entitativa que le colocaría por encima del universo creado. La naturaleza humana alcanzaría en Cristo una autotrascendencia infinita. Por aquí se abre el camino al panteísmo, que es la destrucción de toda religión.

Aunque pueda parecer excesivo, hay que decirlo claramente después de los tamaños errores comprobados en Rahner. A este teólogo se le ha escapado lo esencial y elemental del misterio de la Encarnación. "La naturaleza humana de Cristo no queda terminada ni completada en lo puramente humano, *aún teniendo absolutamente todo lo que tienen las otras naturalezas humanas personales;* porque ha sido ordenada, por la elevación, a terminarse, completarse, perfeccionarse en la unión con la persona divina. De tal manera que la naturaleza humana de Cristo si no la suponemos unida a la persona divina, no es completa, no es terminada, porque está concebida por la mente divina, está organizada, está creada con la propiedad de decir orden de unibilidad o comunicabilidad a la persona divina. La persona divina es esencial, natural y metafísicamente necesaria a la naturaleza humana de Cristo (Mateo Febrer, O. P., *El concepto de persona y la unión hipostática,* Valencia, 1951).

JULIO MEINVIELLE

EL ARZOBISPO DE MADRID - ALCALÁ

"Mucho me gustaría, en efecto, poder enviarles alguna colaboración mía, a la par que me sentiría muy honrado, como me siento desde ahora por el mero hecho de que Ud. se haya dignado brindarme tan grata oportunidad. Pero desgraciadamente debo renunciar a ello por el momento, pues es tal el peso de mis ocupaciones que no puedo sustraer a ellas el tiempo que inevitablemente requeriría la confección de un artículo.

... No pierdo la esperanza de enviarle alguna colaboración, cuando me sea posible disfrutar de alguna vacación aunque sea breve".

Esto escribía el Arzobispo de Madrid-Alcalá a nuestro Secretario General de Redacción, el 30 de octubre de 1970. Su deseo de colaborar en UNIVERSITAS quedó impedido por su muerte, ocurrida el día de Pentecostés, domingo 30 de mayo de 1971.

Su Excelencia Reverendísima Monseñor Dr. CASIMIRO MORCILLO GONZÁLEZ, Arzobispo de Madrid-Alcalá y Presidente de la Conferencia Episcopal de España había recibido la ordenación sacerdotal en 1926. Durante los años de la guerra civil (1936-1939) ejerció clandestina pero incansablemente su sacerdocio en Madrid. En 1943 Su Santidad Pío XII lo nombró Obispo titular de Agatópolis y Auxiliar del Patriarca-obispo de Madrid, Mons. Eijo Garay. En 1950 asumió el gobierno de la diócesis de Bilbao. Y en 1955 fue llamado a la sede arzobispal de Zaragoza. Nueve años más tarde Su Santidad Paulo VI le encomendó la archidiócesis de Madrid-Alcalá. Monseñor Morcillo González fue Subsecretario del Concilio Ecuménico Vaticano II y participó en las dos reuniones del Sínodo de Obispos.

Con el deseo de unir su nombre a nuestra Revista, como estaba en su ánimo, reproduciremos un texto suyo en el que se refleja fielmente su estatura intelectual y su alma de Obispo. Corresponde a su Carta Pastoral "Concilio en el siglo XX" escrita cuando todavía era Arzobispo de Zaragoza.

"A principios del siglo IV, con la paz de Constantino, se inicia la era de la inteligencia mutua y del mutuo influjo entre la Iglesia y el